Friedrich-Wilhelms-Gymnasium

zu

Greiffenberg in Pommern.

XXXI.

Ostern 1883.

INHALT: 1. Wie unterscheidet sich der platonische Tugendbegriff in den kleineren Dialogen von dem in der Republik? von Dr. Fahland.
2. Schulnachrichten vom Direktor.

Gedruckt bei C. Lemcke in Greiffenberg i. Pomm.

1883. Progr. Nr. 118.

Wie unterscheidet sich der platonische Tugendbegriff in den kleineren Dialogen von dem in der Republik?

Bevor wir die eigentliche Lösung der Aufgabe beginnen, welche wir uns mit dem vorstehenden Thema gestellt haben, dürfte es nicht unangemessen sein, wenn wir, um ein besseres Verständnis für die folgende Untersuchung vorzubereiten oder auch nur um eine vorläufige Orientierung zu bewirken, mit wenigen Worten an die Einteilung der Tugend im Sinne Platos erinnern.

Die Tugend in ihrer Gesamtheit besteht aus folgenden vier eine unzertrennbare Einheit bildenden Einzeltugenden: Weisheit *(σοφία)*, Tapferkeit *(ἀνδρία)*, Besonnenheit *(σωφροσύνη)* und Gerechtigkeit *(διακαιοσύνη)*. Um nun das Wesen derselben, ihren speciellen Wert, ihr Verhältnis zu einander recht kennen zu lernen, ist es nach Platos Ansicht notwendig, vorerst das Wesen der menschlichen Seele, worauf jene Tugenden beruhen, genau erforscht zu haben. Die Seele des Menschen aber besteht, wie Plato im Timaeus entwickelt, aus zwei Hauptteilen: dem Vernünftigen *(λογιστικόν)*, Göttlichen, Unsterblichen und dem Unvernünftigen, Körperlichen, Vergänglichen. Dieses zerfällt seinerseits wiederum in zwei Bestandteile, das Mutige oder Leidenschaftliche *(θυμοειδές)* und das Begehrende *(ἐπιθυμητικόν)*. Das Mutige, welches, wie gesagt, zwar auch der Vernunft entbehrt, soll dennoch seiner natürlichen Bestimmung gemäß das Begehrende, welches die Summe der sinnlichen Leidenschaften des Menschen in sich faßt, beherrscheu, so wie es selbst wiederum der Herrschaft der Vernunft sich fügen muß. Jedes dieser Seelenvermögen, deren nunmehr drei vorhanden sind, hat seine ihm eigentümliche Tugend. Die Tugend der Vernunft ist die Weisheit, die des Mutes die Tapferkeit, der Begierde die Besonnenheit. Wie sich diese einzelnen Tugenden, wenigstens in den Augen der gewöhnlichen Menschen, in Bezug auf ihren Wert von einander unterscheiden, erhellt von selbst aus der Bedeutung der drei Seelenvermögen, deren Konsequenzen sie sind. Die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, bezeichnet das harmonische Verhältnis jener ersten drei Tugenden zu einander. Diese Vierteilung der Tugend indessen, welche Plato schon traditionell bestehend vorfand, hat er wohl nur der vulgären und einmal eingewurzelten Anschauung zuliebe beibehalten, wie denn auch das gewöhnliche Urteil über den Wert und die Bedeutung der einzelnen Tugenden bei ihm mannigfache und nicht unerhebliche Abänderungen erfährt. Selbst Platos eigenes Urteil scheint in dieser Beziehung einigen, wenn auch im ganzen nur unbedeutenden und für unseren Zweck kaum erwähnenswerten Modifikationen unterworfen zu sein, was uns

nicht besonders wundern wird, wenn wir bedenken, daß seine philosophischen Anschauungen sich im Verlaufe seiner schriftstellerischen Thätigkeit mehr und mehr klärten und erst allmählich zu einem festeren System ausbildeten. Hinzu kommt außerdem bei ihm noch eine fünfte Tugend, auf die er ein ganz besonderes Gewicht legt, und die wir aus diesem Grunde ebenfalls nicht von unserer Betrachtung ausschließen dürfen; es ist dies die Frömmigkeit (ὁσιότης). Das Verhältnis, in welchem diese Tugend zu den übrigen steht, kann jedoch erst die Untersuchung selbst klar legen.

Was nun aber der einzelne Mensch im kleinen, dasselbe ist im großen der Staat, und was daher von dem Individuum in Bezug auf die Ausübung der Tugend gefordert wird, das ist auch in weit höherem Maßstabe die Aufgabe des ganzen Staates. Hierauf beruht die von Plato in der Republik gemachte Einteilung der Staatsmitglieder in drei Stände, welche genau jenen drei Seelenvermögen entsprechen. Das vernünftige Element im Staate repräsentieren die Herrscher, das mutige die Wächter, das begehrende der dritte Stand, die eigentlichen Unterthanen. Daraus ergiebt sich denn auch, daß die Tugend des ersten Standes hauptsächlich die Weisheit ist, des zweiten die Tapferkeit und des dritten die Besonnenheit.

Wir erhalten hiernach zwei Arten von Tugenden, die wir die individuelle und die politische, oder vielleicht bezeichnender noch die Tugend des Individuums und die des Staates nennen können, und die einerseits zwar scharf von einander unterschieden sind, andererseits aber, wie man vorläufig wenigstens anzunehmen geneigt sein muß, in einer gewissen Beziehung und Wechselwirkung zu einander stehen, insofern als die Tugend des Staates erst durch das gemeinschaftliche Zusammenwirken der Individuen erzeugt wird. Jene erstere nun, die individuelle Tugend, hat Plato in den kleineren Dialogen behandelt, die politische dagegen hauptsächlich in der Republik. Ich sage hauptsächlich; denn da die politische Tugend erst aus der einheitlichen Thätigkeit vieler Individuen erwächst, so mußte Plato auch in der Republik fortwährend auf die Eigenschaften des Individuums Bezug nehmen, durch welche dieses befähigt wird, das Seinige zur Herstellung der politischen Tugend beizutragen. Ob aber in Wirklichkeit alle diejenigen Eigenschaften des Individuums, auf welchen die staatliche Tugend basiert, für das gelten können, was Plato unter Tugend in der eigentlichen Bedeutung dieses Namens versteht, ist eine Frage, die wir später zu beantworten versuchen werden. Für jetzt genügt es, aus diesen einleitenden Betrachtungen erkannt zu haben, daß sich unsere Aufgabe der Hauptsache nach dahin gestellt hat, den Unterschied zwischen der individuellen und der staatlichen Tugend der platonischen Auffassung gemäß nachzuweisen.

Diejenige Tugend, an welcher jener Unterschied am deutlichsten ersichtlich ist, weil die betreffenden Definitionen am schärfsten gefaßt sind, ist die der Wächter, die Tapferkeit, und deshalb mag es gerechtfertigt erscheinen, wenn wir unsere Betrachtung mit ihr beginnen. Im vierten Buche der Republik lesen wir folgende Definition von Tapferkeit: „Eine Art Bewahrung nenne ich die Tapferkeit und zwar die Bewahrung der vom Gesetze vermittelst der Erziehung eingepflanzten Ansicht über das Furchtbare, was es sei und von welcher Beschaffenheit“ (σωτηρίαν λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν, τὴν τῆς δόξης ὑπὸ νόμου

διὰ τῆς παιδείας γεγοννίας περὶ τῶν δεινῶν, ἅ τέ ἐστι καὶ οἷα); und weiter unten heißt es: „Die durchgängige Bewahrung der richtigen und gesetzmäßigen Ansicht über das, was furchtbar ist und was nicht, bezeichne und definiere ich als Tapferkeit.“ *(τὴν σωτηρίαν διὰ παντος δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ, ἀνδρείαν ἔγωγε καλῶ καὶ τίθεμαι.)* Im Protagoras dagegen lautet die Definition: Tapferkeit ist ein Wissen (oder eine Wissenschaft) von dem, was furchtbar ist und was nicht.“ *(ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστί.)*

Beide Definitionen scheinen im wesentlichen übereinzustimmen. In beiden wird als Grundlage der Tapferkeit eine gewisse Vorstellung — diesen allgemeineren Ausdruck zu gebrauchen, möge mir zunächst erlaubt sein — betrachtet, deren Objekt das Furchtbare und Nichtfurchtbare ist, d. h. der Tapfere soll, wenn anders er diesen Namen verdienen will, nicht blindlings, sondern mit voller Ueberlegung zu Werke gehen und sich der Gründe und Zwecke seiner Handlungen wohl bewußt sein. Mit dieser ausdrücklichen Forderung aber unterscheidet Plato in beiden Fällen auf das bestimmteste die Tapferkeit von dem, was man sonst noch im gewöhnlichen Leben mit demselben Namen zu bezeichnen geneigt sein könnte. Den Tieren nämlich, welche unbewußt und nur ihren natürlichen Trieben folgend handeln, ist, wie überhaupt keine Tugend, so auch die Tapferkeit nicht einzuräumen und ebensowenig denjenigen Menschen, welche über ihr Thun sich selbst keine Rechenschaft zu geben vermögen. Ihnen darf höchstens nur die Kühnheit *(τόλμη)* zugestanden werden, die weit entfernt als Tugend gelten zu können, vielmehr für ganz wertlos und verwerflich zu erachten ist.

Wenn aber die Tapferkeit auf einer Vorstellung vom Wesen des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren beruht, so drängen sich uns naturgemäß zwei Fragen auf: Wie wird jene erforderliche Vorstellung gewonnen, und worin besteht denn eigentlich das Wesen des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren? Beide Fragen sind in der ersten Definition beantwortet. Denn wenn die Ansicht eine gesetzmäßige sein soll, so muß sie auch aus der Kenntnis gewisser Gesetze hervorgehen, und eben diese Gesetze haben zugleich die Aufgabe, uns über das Wesen des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren zu belehren.

In der zweiten Definition dagegen ist, wie wir sehen, hierüber nichts gesagt. Aber weder sind wir berechtigt, jenes „gesetzmäßig“ eigenmächtig hinzuzufügen, als ob es von Plato hier nur aus Unachtsamkeit weggelassen wäre, noch ist die zweite Definition, was auf den ersten Blick allerdings große Wahrscheinlichkeit für sich hat, allgemeiner gefaßt und begreift die erste als einen speciellen Fall unter sich. Denn die in Protagoras gegebene Definition gilt, was wir nicht aus dem Auge verlieren dürfen, nur für die Tapferkeit, wie sie sich bei dem einzelnen Menschen zeigt, der entweder außerhalb einer staatlichen Verbindung stehend gedacht wird oder in einem nach den alltäglichen Formen construierten Staate lebt, und die Gesetze eines solchen geben über das, was furchtbar ist und was nicht, keinerlei Aufschluß. Die erste Definition dagegen hat Plato lediglich für die Tapferkeit gegeben, welche in seinem Idealstaate, einem Staate, der in Wirklichkeit nicht seinesgleichen findet, wenn auch nicht bei der Gesamtheit der Bürger, so doch durch das einheitliche Zusammenwirken eines ganzen Standes zur Erscheinung gebracht wird. Ebenso-

wenig wie daher die zweite Definition ihren Platz in jenem Idealstaate findet, hat die erste ihre Stelle im gewöhnlichen Leben. Denn im gewöhnlichen Leben ist der Mensch in seinem Handeln nicht ausschließlich an das Interesse des Staates gebunden, sondern hat auch noch auf gewisse Privatverhältnisse Rücksicht zu nehmen, von denen er sich, wo es die Ausübung der Tugend gilt, unter keinen Umständen entbinden kann noch darf. In der Republik dagegen hat Plato das Privatinteresse mit dem des Staates künstlich zu einem unzertrennbaren Ganzen zusammengeschmolzen, oder vielmehr das Privatinteresse in dem des Staates vollständig aufgehen lassen. Und eben deswegen nur, weil in der Republik das Staatsinteresse so überwiegend dargestellt ist und alle Tugend einzig auf dieses hinzielt, scheint es, als ob die erste Definition einseitiger wäre als die zweite. In Wirklichkeit müssen die beiden Definitionen, wie wir schon jetzt zu erkennen glauben, streng von einander unterschieden werden, indem sie, jede in ihrer Weise erschöpfend, zwei ganz getrennte Gebiete behandeln, auf denen die Tapferkeit sich äußert, und damit zugleich verschiedene Zwecke berücksichtigen, welche dieselbe zu erreichen sucht, wodurch allein schon diese Tugend eine nicht unerhebliche Abänderung ihrer Natur erleidet.

Noch größer aber erweist sich dieser Unterschied, wenn wir nunmehr auf die eigentliche Quelle jenes in der zweiten Definition geforderten Wissens eingehen. Könnte überhaupt der Mensch dieses Wissen durch etwas gewinnen, das außer ihm liegt, so ist von vornherein der Grund nicht ersichtlich, warum Plato dies in der ersten Definition bezeichnet, in der zweiten aber verschwiegen und somit der Ungewißheit und dem Zweifel unbegrenzten Spielraum gelassen hat. Vielmehr liegt es auf der Hand, weil es eben mit der ganzen Anschauungsweise des Plato durchaus im Einklang steht, daß Plato der Ansicht ist, der Mensch müsse dieses Wissen aus seinem eigenen Innern schöpfen, weil in seinem eigenen Geiste die Begriffe über das Furchtbare und Nichtfurchtbare bereits existieren, als vollendete, mit seinem eigenen Wesen innig zusammenhängende Formen, welche der Mensch schon fertig mit auf die Welt gebracht hat aus einem Orte, wo er diese Begriffe durch unmittelbare Anschauung mit den Augen des Geistes erfaßte, und daß es nur darauf ankommt, wenn wirklich die Tugend der Tapferkeit zustande kommen soll, diese allerdings vorderhand noch schlummernden Begriffe durch Nachdenken und Wiedererinnerung wach zu rufen und sie in voller Klarheit dem Bewußtsein zugänglich zu machen. Dies kann aber nicht auf gewaltsame Weise geschehen, noch durch Zufall oder überhaupt äußere Umstände, sondern durch den geordneten Gang logischen Nachdenkens. Dabei ist freilich nicht ausgeschlossen, daß äußere Umstände das Nachdenken anregen und in seinem Verlaufe unterstützen, die Hauptsache bleibt jedoch die eigene Denkthätigkeit des Menschen.

Den Weg aber, welcher von den einfachsten, gewöhnlichsten und dem Verstande geläufigsten Begriffen und Vorstellungen ausgehend in dem Menschen allmählich durch fortgesetztes und angestrengtes Nachdenken das anfangs noch unbestimmte und schlummernde, durch äußere Verhältnisse dieses Erdenlebens getrübte Bewußtsein von diesen höchsten Ideen, den Grundlagen aller Tugend, wachrufen soll, hat Plato selbst vorgezeichnet. Es ist dies eben die Methode, welche Socrates scherzend seine Entbindungskunst (Mäeutik) nannte, und welche Plato in seiner Dialektik weiter ausbildete, weil er in ihr den einzigen

Weg zu erkennen glaubte, auf welchem der Mensch zur wahren Erkenntnis jener für ihn so wichtigen Grundwahrheiten gelangen könne. Somit versetzt uns diese Definition mitten hinein in das Gebiet, auf welchem sich hauptsächlich die platonische Philosophie bewegt, in die Ideenlehre.

Zugleich aber sehen wir jetzt auch deutlich ein, warum Plato hier das Wort „Wissen" *(σοφία)*, in jener Definition „Ansicht" *(δόξα)* gebraucht und außerdem es für notwendig hält, die dauernde Bewahrung dieser Ansicht einzuschärfen. Denn was der Mensch aus seinem eigenen Innern schöpft, was er als fertige, mit den Gesetzen seines Denkens aufs engste zusammenhängende oder aus denselben mit Notwendigkeit sich ergebende Form erkannt und durchschaut hat, was der Geist nicht erst außerhalb in etwas ihm mehr oder minder Fremden zu suchen braucht, das hat für den Menschen die absoluteste Sicherheit, das wird er auch als ein wertvolles, mit eigener Geisteskraft auf einem oft mühseligen Wege errungenes Besitztum für immer festhalten, und daher wäre auch die Forderung, ein solches Wissen zu bewahren, völlig überflüssig. Dagegen einer von außen her gewonnenen, und zwar in diesem Falle durch die Gesetze des Staates erzeugten Vorstellung gegenüber, die einer solchen unmittelbaren Gewißheit entbehrt, kann sich der Mensch nach Platos Auffassung eben nur glaubend verhalten, und diese lediglich durch das Zusammenwirken äußerer Umstände entstandene Ansicht bleibt zugleich stetig dem Wechsel ausgesetzt, sei es nun daß jene Verhältnisse im Laufe der Zeit ihre Wirkung auf den menschlichen Geist verlieren, oder andere Umstände von außen her mit siegreicher Ueberzeugung auf die Seele eindringen.

Wenn nun aber Plato, wie es schon der Natur der beiden Begriffe nach nicht anders sein kann, offenbar dem unbedingten Wissen vor der bloßen durch die Gesetze bedingten Ansicht den Vorzug einräumen mußte, warum, fragen wir, forderte er von seinen Staatsbürgern nicht vielmehr jenes als Grundlage der Tugend statt dieser? Der Grund hierfür ist nach dem bereits Gesagten nicht schwer zu erkennen. Jener Entwickelungsprozeß des menschlichen Bewußtseins über die in Frage stehenden Ideen darf, wie wir sahen, soll er anders nicht seinen Zweck vollständig verfehlen, nicht plötzlich angeregt und auf gewaltsame Weise, hier durch legislatorischen Zwang, vollzogen werden, sondern er muß auf einfachem und naturgemäßem Wege vor sich gehen. Dabei könnte es denn infolge der Verschiedenheit der geistigen Anlagen und der weit auseinander gehenden Neigungen der Menschen nicht ausbleiben, daß das Denken bei dem einen früh, bei dem andern spät angeregt würde, bei diesem langsam, bei jenem schnell zum Abschlusse gelangte, bei vielen gar nicht einmal begönne, bei den meisten sicherlich auf halbem Wege stehen bliebe oder infolge eines scheinbar geringfügigen Denkfehlers auf eine ganz andere, von dem erstrebten Ziele weit abführende Bahn sich verirrte, wie es denn überhaupt nur wenigen bevorzugten Geistern gelingt, an jenes Ziel einer wahren Tugend zu gelangen. Der Vorteil jedoch jenes platonischen Idealstaates, auf welchen allein ja alle Tugenden seiner Bürger sich beziehen, erfordert die stetige und einhellige Ausübung der Tapferkeit von seiten vieler, was nimmer zustande kommen würde, wenn auf jenem zwar logischen, aber zugleich langsamen und in seinem Erfolge zweifelhaften Fortgang des Denkens nur wenige vereinzelt

zum Wissen und somit zum Besitze der Tugend gelangten. Also hat offenbar Plato seinem Idealstaate zuliebe oder vielmehr aus Rücksicht auf die Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Natur in der Republik den ungleich höheren Tugendbegriff jenem niederen geopfert.

Fast ebenso klar tritt der Unterschied zwischen individueller und politischer Tugend an der Besonnenheit zu Tage, deren Betrachtung wir uns jetzt zunächst überlassen wollen. Sie ist zwar, wie Plato bemerkt, nicht ausschließliches Eigentum eines Standes, sondern an ihr haben alle drei Stände in gewisser Weise ihren Anteil, aber die Definition führt von vornherein dahin, diese Tugend doch hauptsächlich dem dritten Stande, den eigentlichen Unterthanen, als die ihm eigentümliche Tugend zuzuschreiben. Die Definition in der Republik lautet nämlich folgendermaßen: „Besonnenheit ist die Uebereinstimmung des von Natur Schlechteren und des Besseren darüber, welches von beiden zu regieren habe“ *(ὥστε ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείμονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν).*

So lange also diese Uebereinstimmung noch nicht erfolgt ist, so lange in einem Staate noch ein Streit herrscht zwischen den Besseren und den Schlechteren, d. h. zwischen den von der Natur Bevorzugten und den mit weniger Anlagen Ausgestatteten darüber, wer von beiden regieren soll, entbehrt auch das gesamte Gemeinwesen der Besonnenheit und wird erst dann dieser Tugend teilhaftig, wenn jener Streit geschlichtet ist, so daß entweder die Besseren vermöge ihrer physischen Obermacht den endlichen Sieg über die Schlechteren davongetragen und diese gewaltsam zur Anerkennung ihrer Herrschaft gezwungen haben, oder letztere sich freiwillig unter die Herrschaft der Besseren gebeugt haben. Da aber im platonischen Staate die sogenannten Schlechteren den Besseren gegenüber die entschiedene Mehrzahl bilden, auch Anwendung von Gewalt wohl schwerlich in Platos Absicht lag, so wird vielmehr jener zweite Fall eintreten und demnach die Besonnenheit hauptsächlich in dem willigen Gehorsam der Unterthanen gegen die Befehle der Herrschenden bestehen, also doch zumeist die der dritten Klasse eigentümliche Tugend sein. Forschen wir aber, woher dieser Gehorsam der Unterthanen stammt, so können wir doch schwerlich bei dem oft genug von Plato hervorgehobenen Mangel an politischer Einsicht der Unterthanen der dritten Klasse den Grund für denselben darin suchen, daß die Schlechteren erkannt haben, wie die von Natur Besseren zum Herrschen auch tauglicher sind, sondern lediglich darin, daß die Unterthanen von Jugend auf in ihrer niederen Stellung verharren und durch Gewohnheit lernen, mit ihrem Lose zufrieden zu sein. Diesen aus geistiger und moralischer Unvollkommenheit erwachsenen Knechtessinn von frühester Kindheit an zu pflegen und die ganze Lebenszeit hindurch sorgfältig zu unterhalten, ist Sache der höheren Stände, und darin eben besteht der Anteil, den auch diese ihrerseits an der Besonnenheit haben.

Ein ganz anderes, ja völlig umgekehrtes Verhältnis findet dagegen bei der individuellen Besonnenheit statt. Zwar haben wir in den kleineren Dialogen keine in so bestimmten Worten ausgesprochene Definition dieser Tugend, wie in der Republik, jedoch

läßt sich eine solche mit leichter Mühe aus dem, was Plato im Charmides und Gorgias über die Besonnenheit sagt, herstellen. Die Vergleichung nämlich der Besonnenheit und Unbesonnenheit mit der Gesundheit und Krankheit des Körpers in beiden Dialogen, die Behauptung in der Einleitung des Charmides, daß alle Krankheit und Gesundheit in der Seele selbst ihren Ursprung habe, der Satz im Gorgias, daß der Besonnene sich selbst im Zaume hält und seine Lüste und Begierden beherrscht, endlich schon die etymologische Ableitung des Wortes Sophrosyne — σῶς φρήν = sana mens — führen dahin, sie als eine Gesundheit der Seele zu bestimmen, welche dadurch hergestellt wird, daß der Mensch Herr seiner bösen Lüste und Begierden geworden ist. Von einer wirklichen Uebereinstimmung des Besseren im Menschen mit dem Schlechteren, noch weniger von einer freiwilligen Unterordnung des letzteren unter die Herrschaft des ersteren, kann hier nicht die Rede sein, da die bösen Leidenschaften von Anfang an und fortwährend darnach trachten, sich die Herrschaft über den Menschen anzumaßen, und der Sieg über dieselben erst nach langem Kampfe erfolgen kann, ja auch dann noch das Gute selbst in dem moralisch vollkommensten Menschen sich dem Schlechten gegenüber in steter Kriegsbereitschaft befinden muß. Somit geht diese Tugend ausschließlich von dem besseren d. h. vernünftigen und bewußten Teile der Seele aus und das Vernunftlose und Schlechtere ist nur als der Gegenstand zu betrachten, an dem die Besonnenheit die ihr eigentümliche Kraft äußert. Daraus aber, daß diese Tugend aus dem bewußten Teile der Seele stammt, folgt auch mit Notwendigkeit, daß ihre Grundlage wiederum jenes Wissen sein muß, welches wir schon als Grundlage der individuellen Tapferkeit vorfanden. Plato selbst hebt an der Besonnenheit fortwährend diese Seite der Erkenntnis hervor. Dies geschieht schon im Charmides, wenn er, zunächst nur von den Anfängen des Wissens ausgehend, sagt, daß derjenige, welcher die Besonnenheit besäße, auch notwendig eine Vorstellung von ihrem Wesen haben müsse. Noch klarer tritt dies im Gorgias zu Tage, wo Plato den Socrates mit Hinblick auf die Besonnenheit in einem Gleichnisse den Unterschied zwischen Kunst und Fertigkeit an der sogenannten Kochkunst und der Heilkunde nachweisen läßt. Jene nämlich, behauptet hier Socrates, führe mit Unrecht den Namen einer Kunst und verdiene nur den einer bloßen Fertigkeit, weil sie völlig unbewußt und ohne Berechnung zu Werke gehe, insofern sie ganz kunstlos auf die Erzeugung einer Lust ziele, ohne die Natur und den Grund derselben untersucht zu haben. Wohl aber verdiene die Heilkunde mit vollem Rechte eine Kunst genannt zu werden, weil sie den Grund ihres Handelns kenne und das Wesen des Gegenstandes, mit dem sie sich beschäftige, erforscht habe.

Auch was den Inhalt jenes Wissens bildet, in welchem die Besonnenheit wurzelt, hat Plato im Gorgias mit klaren Worten ausgesprochen: Der Mensch soll wohl zu unterscheiden wissen zwischen guten Lüsten d. h. solchen, die er ohne Schaden für seine Sittlichkeit befriedigen darf, und bösen Begierden, deren Befriedigung die Harmonie seiner Seele stören würden und ihn moralisch herabwürdigen. Daß aber eine solche Erkenntnis durchaus nicht leicht zu erwerben ist, zeigt der Gegner des Socrates in diesem Dialoge Kallikles, der die Ansicht des großen Haufens vertretend gerade in der unterschiedslosen Befriedigung sämtlicher Begierden die höchste Glückseligkeit des Menschen sucht.

Als hauptsächlich unterscheidendes Merkmal der politischen Besonnenheit von der individuellen hat sich demnach wiederum jenes Wissen herausgestellt, welches hier die notwendige Grundlage bildet, dort dagegen mangelt.

Was ferner die Gerechtigkeit betrifft, so muß auf den ersten Blick die große Aehnlichkeit auffallen, die diese Tugend bei Plato mit der Besonnenheit hat. Der einzige Unterschied zwischen ihnen dürfte nur der sein, daß die Besonnenheit mehr auf die Gesinnung und den passiven Zustand der Seele geht, während die Gerechtigkeit sich auf die einem solchen Zustande entsprechenden Handlungen der Menschen bezieht, namentlich auf solche, die gegen andere Menschen gerichtet sind. Demnach könnten wir die Gerechtigkeit als eine in Thaten sich äußernde Besonnenheit bezeichnen und in ersterer nur die notwendige Konsequenz der letzteren sehen. Einen solchen Unterschied aber bei der individuellen Besonnenheit besonders hervorzuheben, ist völlig überflüssig, da ja Plato ihn auch bei den übrigen Tugenden nicht gemacht hat, vielmehr das Wissen allein für vollständig ausreichend ansah, weil er eben der Ueberzeugung war, daß ein Mensch, der eine klare Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen gewonnen hat, unmöglich aus freier Wahl das Böse thun und das Gute unterlassen kann. Plato selbst sieht offenbar in den kleineren Dialogen diese beiden Tugenden als gleichartig und nur wenig verschieden an, namentlich im Gorgias, wo er an mehreren Stellen die Gerechtigkeit und Besonnenheit als engverbundenes Geschwisterpaar neben einander aufführt.

Ganz anders ist es dagegen in der Republik. Hier ist es durchaus gerechtfertigt, eine Scheidung zwischen Besonnenheit und Gerechtigkeit zu machen und außer der theoretischen Seite einer und derselben Tugend auch noch die praktische Verwertung derselben besonders zu empfehlen. Denn da, wenigstens dem größten Teile der Staatsbürger und zwar gerade denjenigen, als deren zwar nicht ausschließliches, aber doch hauptsächliches Eigentum wir die Besonnenheit erkannt haben, die klare Einsicht in das Wesen und die Bedeutung derselben mangelt, so genügt es nicht, daß die Schlechteren sich völlig den Besseren unterordnen, sondern das Staatsinteresse erfordert es, daß, nachdem die Sichtung der Stände erfolgt ist, nunmehr auch jeder in der nach Maßgabe seiner geistigen und moralischen Fähigkeiten ihm zugewiesenen Stellung seine Pflicht als Staatsbürger in angestrengter Thätigkeit erfüllt. Daß eine derartige Gerechtigkeit, insofern sie wirklich specifisch verschieden ist von der Besonnenheit, eigentlich nur innerhalb eines Staates und im Dienste desselben ihre volle Geltung erlangen kann, ist einleuchtend.

Die vierte jener Kardinaltugenden, die Weisheit, übergehen wir vorderhand, da eine Besprechung derselben an einem andern Orte angemessener sein dürfte.

Dagegen bleibt uns noch eine fünfte Tugend hier zu behandeln übrig, die zwar zunächst außerhalb jener vier in der natürlichen Anlage des Menschen wurzelnden und ein organisches Ganze bildenden zu stehen scheint, die Plato gleichwohl bei seinen Staatsbürgern durch zweckentsprechende Erziehung ausgeprägt wissen will — die Frömmigkeit, eine im Vergleich mit jenen in der Republik allerdings nur untergeordnete Tugend, die dem Plato hier mehr als jede andere lediglich als Mittel zum Zwecke dient. An ihr tritt

grade deshalb auch der Unterschied zwischen individueller und politischer Tugend in recht auffallender Weise hervor.

Zwar fehlt auch von dieser Tugend im Euthyphron, den wir unter den kleineren Dialogen vornehmlich zur Vergleichung herbeiziehen müssen, eine bestimmte Definition. Versuchen wir jedoch, ob sich eine solche im Sinne des Plato, beziehentlich des Socrates herstellen läßt, wenn wir die einzelnen, allerdings ungenügenden, aber im ganzen fortschreitenden und der Wahrheit sich immer mehr nähernden Definitionen in diesem Dialoge der Reihe nach verfolgen.

Von Socrates nach dem Wesen der Frömmigkeit befragt, antwortet Euthyphron, statt auf eine Begriffsbestimmung sich einzulassen, mit einem und zwar ihm am nächsten liegenden Beispiele: Fromm sei, was er selbst augenblicklich beabsichtige, jeden, der Unrecht gethan habe, selbst wenn es der eigene Vater wäre, vor Gericht zu ziehen. Natürlich verwirft Socrates eine solche Erklärung, da es sich ja nicht um ein Beispiel von Frömmigkeit, sondern um den Begriff dieser Tugend handle, und so behauptet denn Euthyphron, fromm sei das den Göttern Wohlgefällige, unfromm das ihnen Mißfällige. Auch hiermit ist Socrates nicht zufrieden, da, wenigstens dem gewöhnlichen Volksglauben gemäß, zwischen den Göttern selbst Streit und Uneinigkeit herrsche, so daß, was dem einen wohlgefällig sei, dem andern unter den Göttern leicht mißfällig sein könnte, und veranlaßt den Eutyphron, seine Definition bestimmter dahin zu fassen, daß das Fromme dasjenige sei, was alle Götter lieben. Hiergegen erinnert Socrates, daß das Gottgeliebte nicht die Frömmigkeit selbst ist, sondern nur ein Attribut derselben. Diesen Einwurf als berechtigt anerkennend, versucht Eutyphron eine neue Definition: Frömmigkeit sei eine Wissenschaft des Opferns und Betens. Mit dieser von Socrates freilich auch noch nicht für zureichend erachteten Erklärung ist indessen Euthyphron insofern seinem Ziele schon bedeutend näher gekommen, als er nunmehr erkannt zu haben scheint, daß Frömmigkeit auf Wissen beruhe, kehrt aber, indem er dem Socrates einräumen muß, daß Opfern und Beten etwas den Göttern Wohlgefälliges sei, zu seiner alten als falsch bereits widerlegten Behauptung zurück. Für ihn bleibt somit die ganze Unterredung ohne Resultat. Das Falsche aber in der letzten Definition, worauf Socrates den Euthyphron vergeblich hinzuführen sucht, liegt offenbar darin, daß dieser für Frömmigkeit ausgiebt, was erst eine Konsequenz oder vielmehr Aeußerung derselben ist. Wollen wir also die Frömmigkeit im platonischen Sinne definieren, so müssen wir eben das aufsuchen, was dem Opfern und Beten vorangeht und sich zu diesem verhält wie Ursache zur Folge. Was anderes könnte nun aber die Ursache des Opferns und Betens sein als die Vorstellung des Menschen, daß die Götter höhere Wesen sind als er selbst, und die Macht besitzen, das, was er durch Opfer und Gebet von ihnen zu erreichen sucht, auch in der That zu erfüllen?

Aber diese Vorstellung allein genügt nicht, um den Menschen zu veranlassen, sich mit inbrünstigem Gebete und dem ganzen kostspieligen Opferapparate vertrauensvoll an die Götter zu wenden. Hinzukommen muß noch eine zweite Vorstellung, die, daß die Götter auch den ernstlichen Willen haben, dem Menschen zu helfen. Erst aus der Vereinigung dieser beiden Vorstellungen erwächst das wahre Gottesvertrauen.

Allmacht aber und Wohlwollen, dies müssen in den Augen der Menschen, als menschliche Verhältnisse am meisten berührend, die beiden Hauptbestandteile des göttlichen Wesens sein. Dieser Anschauung huldigten bekanntlich auch die Römer, welche namentlich bei Opfer und Gebet ihren höchsten Himmelsgott, „optimus maximus“ d. h. den allgütigen und allmächtigen nannten.

Je mehr sich aber der Mensch mit diesen anfangs nur dunkeln Ahnungen gleichenden Vorstellungen vom Wesen der Gottheit dem lebendigen, allen Zweifel siegreich niederkämpfenden Wissen nähert, desto näher kommt er auch der wahren Frömmigkeit, die selbst natürlich in nichts anderem besteht, als in der wahren Erkenntnis, der *σοφία*, der göttlichen Natur. Diese Definition dürfte in der That alle Vorstellungen in sich vereinigen, welche Plato mit dem Frömmigkeitsbegriff verbinden konnte, was wir unschwer erkennen, wenn wir nunmehr den Prozeß, auf dem wir zu dieser Definition gelangten, eine kurze Strecke rückwärts verfolgen. Für ein Wissen hat Plato ohne Zweifel die Frömmigkeit gehalten, da ja das Wissen auch die Grundlage der übrigen individuellen Tugenden bildet, und der Mensch, wenn irgend eine Idee, so doch gewiß die vom Göttlichen, welche, wie man mit Recht annimmt (Ueberweg: Gesch. d. Phil. I. p. 103) bei Plato identisch ist mit der allerhöchsten seiner Ideen, der des Guten schlechthin, diese Idee, sage ich, der Mensch durch eigene und unmittelbare geistige Anschauung infolge eines vorirdischen innigen Verkehrs mit der Gottheit gewonnen haben muß. Aus der Wiedererweckung solcher anfangs noch schlummernden Ideen geht aber, wie wir bereits bei der Besprechung der Tapferkeit nachzuweisen versuchten, nach platonischer Anschauung das eigentliche Wissen hervor.

Von der Idee des Göttlichen aber ist unzertrennbar die Vorstellung, daß die Götter Geber alles Guten und zwar nur des Guten sind, was Plato ausdrücklich an verschiedenen Stellen als unmittelbare Gewißheit hinstellt. So sagt er z. B. im Euthyphron: „Was die Götter geben, ist jedermann sichtbar; denn es wird uns nichts Gutes zu teil, was sie nicht gegeben hätten.“ (c. 18 *ἃ μὲν γὰρ διδόασι (οἱ θεοὶ), παντὶ δῆλον· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἀγαθὸν ὅ τι ἂν μὴ ἐκεῖνοι δῶσιν.*)

Ist aber der Mensch einmal zu der Erkenntnis gelangt, daß nur die Götter Geber alles Guten sind, daß seine Kraft nicht ausreicht, ihn in den Besitz eines glücklichen Lebens zu setzen, nach dem naturgemäß ein jeder strebt, so muß er dahin kommen, sich betend an die Götter zu wenden, so wird er, wenn er seine Bitte für erfüllt hält, seine Dankbarkeit, so gut er es vermag, den Göttern darthun, hierin aber nicht, wovor Plato den Socrates im Euthyphron warnen läßt, eine Art Handelsgeschäfte zwischen Menschen und Göttern sehen, als ob die in ewiger Freude und Seligkeit lebenden Götter ebensolchen Vorteil aus den Dankesäußerungen des Menschen gewönnen, wie dieser aus den Gaben der Götter, sondern er weiß, vermöge seiner Erkenntnis der wahren Natur der Götter, daß diese allerdings sich freuen über seine Dankbarkeit, aber nur insofern, als sie darin überhaupt eine Anerkennung und Wertschätzung ihrer Gaben sehen, wobei es ihnen im allgemeinen gleichgültig ist, in welcher Weise sich diese Dankbarkeit äußert, und für sie nur die Gesinnung des Menschen in Betracht kommt.

Fragen wir aber, worin hauptsächlich die Gabe der Götter besteht, so kann dies doch nichts anderes als die Tugend selbst sein. Denn wenn die Götter Verleiher alles Guten sind, so doch erst recht auch des allerhöchsten Gutes, welches der Mensch erwerben kann und worin seine irdische Glückseligkeit gipfelt. Daß dies auch Platos Ansicht ist, dafür lassen sich Beweise genug aus seinen Dialogen anführen. Im Protagoras z. B. sagt Socrates: „Bisher glaubte ich, daß es nicht menschliche Sorgfalt sei, durch welche die Guten gut werden“ (c. 17 *ἐγὼ γὰρ ἐν μὲν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν, ᾗ οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται.)*; und am Ende des Menon zieht ebenderselbe folgenden Schluß aus dem Inhalte des Dialogs: „Es scheint uns, daß die Tugend denen, welche sie zu teil wird, durch ein göttliches Geschick zu teil werde.“ *(Θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἡ ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται.)*

Also wird auch das Gebet des wahrhaft frommen Menschen hauptsächlich darin bestehen, daß die Götter ihm die zur Erlangung jenes für die Tugend notwendigen Wissens erforderliche Gelegenheit und Einsicht verleihen. Und so sehen wir denn, daß die Frömmigkeit so recht eigentlich der Anfang und Ausgang aller Tugend ist, ohne die eine andere Tugend gar nicht einmal denkbar ist.

Was aber das auf die Erlangung der Tugend gerichtete Gebet des Menschen betrifft, so kommt mir hierbei jene schöne Stelle aus Juvenals zehnter Satire in Erinnerung, wo der Dichter, nachdem er die thörichten Wünsche der Menschen gegeißelt hat, im engsten Anschluß an platonische Anschauung sagt:

Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano,
Fortem posce animum, mortis terrore carentem,
Qui spatium vitae extremum inter munera ponat
Naturae, qui ferre queat quoscunque labores,
Nesciat irasci, cupiat nihil, et potiores
Herculis aerumnas credat saevosque labores,
Et Venere et coenis et pluma Sardanapali.“

Wenden wir uns jetzt zu dem Frömmigkeitsbegriff, wie er in der Republik zwar ebenfalls nicht in bestimmten Worten ausgesprochen ist, sich aber aus dem, was dort über die Götter gesagt ist, gewissermaßen von selbst ergiebt, so sehen wir zunächst, daß die Lehre von den Göttern auch mit in die Staatsgesetze aufgenommen ist, wenigstens sollen die Dichter, welche hier, wie auch sonst wohl, hauptsächlich als Verbreiter der Religion erscheinen, und ebenso die Mütter und Erzieher der Kinder durch die Gesetze gezwungen werden, das Wesen der Gottheit gerade so darzustellen, wie es das Interesse des Staates erfordert. Hierin liegt augenscheinlich schon eine große Beschränkung des Frömmigkeitsbegriffes, von welcher jene frühere Definition nichts wußte, und mit Recht können wir eine auf solche Weise gewonnene und nicht aus dem eigenen Innern geschöpfte Kenntnis vom Wesen der Götter nur als eine gesetzmäßige Ansicht bezeichnen und müssen außerdem ebenso wie in der Definition von Tapferkeit aus dem dort schon entwickelten Grunde die fortwährende Bewahrung dieser gesetzmäßigen Ansicht fordern.

Wenn also die Gesetze, wenigstens auf indirektem Wege Urheber einer bestimmten Ansicht über die Götter sind, eine zweckentsprechende Erziehung aber für die Einpflanzung und Befestigung derselben sorgen soll, so können die Staatsbürger am letzten Ende keinen andern Grund für ihre Frömmigkeit anführen, als: „die Gesetze befehlen es und es ist uns von Jugend auf gelehrt, so in betreff der Götter zu glauben und nicht anders.“ Wie unendlich weit aber dieser durch den materiellen Nutzen beeinflußte blinde Autoritäts- oder vielmehr Zwangsglaube von jenem lebendigen Wissen entfernt ist, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Zwar scheint auch in der Republik das Wesen der Gottheit so dargestellt zu sein, daß sich in dieser Beziehung bei oberflächlicher Betrachtung kein wesentlicher Unterschied entdecken läßt. Denn auch hier erscheinen die Götter als Geber des Guten. Worauf es aber hauptsächlich ankommt — der Grund, warum sie so erscheinen müssen, daß nämlich diese Vorstellung vom Wesen der Gottheit aus der Idee des Göttlichen selbst mit Notwendigkeit folge, dieser Grund bleibt den Bürgern, die unter den Gesetzen stehen, gänzlich verborgen und wird nur den Gesetzgebern gegenüber geltend gemacht, um sie zur Aufstellung eines derartigen Gesetzes über die Götter zu veranlassen. Aber auch die Gesetzgeber werden immer wieder hauptsächlich auf den Vorteil des Staates hingewiesen. Daß Zwist und Uneinigkeit selbst unter den Göttern herrscht, wie Homer und Hesiod lehren, daß Uranos die eigenen Kinder, die Cyclopen und Hekatoncheiren, aus Haß in den Tartaros geworfen, Kronos den Vater verstümmelt, Zeus den Kronos vom Throne gestoßen hat, ja manchmal sogar offene Kriege unter den Göttern ausgebrochen sind, dies alles darf den Staatsbürgern unter keinen Umständen erzählt werden, weil sie leicht durch ein solches von den Göttern selbst gegebenes Beispiel verdorben und zu Kriegen unter einander veranlaßt werden könnten. Ebensowenig dürfen sie es hören, daß die Götter zuweilen die Menschen zu bösen Thaten verleitet haben, wie Athene den Pandaros zum Meineid und zur Treulosigkeit, damit nicht jemand in betreff seiner eigenen Verbrechen sich damit entschuldigen könne, die Götter hätten ihn verblendet und verführt. Auch das soll nicht gelehrt werden, daß die Götter in allerhand abenteuerliche Gestalten verwandelt bei Nachtzeit in die Häuser der Menschen sich schleichen, damit nicht die Kinder durch den Gespensterglauben furchtsam gemacht werden.

Dergleichen aber einem, welcher von wahrer Frömmigkeit durchdrungen ist, so sorgfältig zu verheimlichen, wäre in Wahrheit überflüssig. Denn dieser würde solche Fabeln, weil sie mit dem von ihm erkannten Wesen der Gottheit durchaus nicht im Einklang stehen, als von Menschen ersonnene Lügen mit eigener Verstandeskraft durchschauen.

Auch erkennt man leicht aus dem Vorhergesagten, welche Rolle eigentlich die Götter im platonischen Staate spielen. Ganz unter die Kontrolle der Gesetze gestellt, werden sie den Staatsbürgern neben diesen immer nur als eine Macht zweiten Ranges erscheinen. Und wenn auch hier von ihnen behauptet wird, daß sie dem Menschen Gutes thun, so kann sich dies doch nur auf verhältnismäßig geringfügige Dinge beziehen, denn das höchste Gut, welches zur vollendeten Glückseligkeit des Menschen durchaus notwendig ist, die Tugend, hier speciell die politische Tugend, verdankt der Staatsbürger nicht ihnen, sondern einzig den Gesetzen und der Erziehung. So sind denn die Götter des platonischen Staates

im Grunde wenig mehr als selbstgeschaffene oder willkürlich umgewandelte Tugendideale, die für den Menschen zumeist nur zur Nachahmung hingestellt sind und mit den Heroen der Vorzeit, einem Herkules, Theseus, Achilles auf fast gleicher Stufe stehend, keine wesentlich höhere Macht als diese besitzen, keinen entscheidenden Einfluß auf irdische Verhältnisse äußern, nicht selbstthätig in die Geschicke der Menschheit eingreifen. Daher kann auch der Glaube an solche Götter nimmer aus dem innersten Herzen des Menschen kommen, sondern muß, was er von Anfang an gewesen ist, ein rein äußerlich aufgetragener bleiben und dadurch, wie förderlich er auch dem Interesse des platonischen Gesamtstaates sein mag, für den einzelnen Menschen jeden höheren sittlichen Wert verlieren. Opfer und Gebet werden einer solchen Frömmigkeit entsprechend hier nur gewohnheitsmäßig und mechanisch verrichtet, ohne daß sich in ihnen ein notwendiger Ausfluß des Gottesvertrauens oder der Dankbarkeit des Menschen zu erkennen gäbe.

Aus der Vergleichung der einzelnen Tugenden also, wie sie Plato in den kleineren Dialogen dargestellt hat, mit den entsprechenden, wie sie von ihm in der Republik begrifflich entwickelt sind, hat sich nunmehr klar ergeben, daß beide Arten von Tugenden ihrem Ursprung, ihrem Wesen und ihrem Zwecke nach sich unendlich weit von einander unterscheiden. Denn während die einen ihre Grundlage in der dem Menschen angebornen Idee des Guten haben, aus dem klaren Bewußtsein von dieser Idee sich aber jene Erkenntnis, jenes Wissen entwickelt, welches allein zur Verwirklichung der Tugend führt, der Tugend selbst kein bestimmtes Feld ihrer Thätigkeit vorgeschrieben ist, sie sich im Gegenteil über alle Verhältnisse im Staats- sowohl wie im Privatleben gleichmäßig verbreiten soll, verdankt die Tugend in der Republik ihren Ursprung hauptsächlich den Gesetzen, welche sie von außen her fast durch Zwang dem Menschen zuführen, wobei die natürliche Anlage zwar die Gesetze unterstützt, aber neben diesen nur als etwas Secundäres erscheint, ja auch gegen die Erziehung, jenes zweite Mittel zur Unterstützung der Gesetze, bedeutend zurücktritt. Daraus ergab sich denn mit Notwendigkeit, daß diese Tugend auch nimmer zu einem lebendigen, aus dem eigenen Innern geschöpften Wissen werden konnte, sondern bei der bloßen durch äußere Verhältnisse erzeugten und von diesen auch in ihrem Fortbestehen abhängigen Meinung verharren mußte. Endlich richtete sich diese Tugend bei dem Schwinden aller sonstigen Rücksichten einseitig auf das Interesse des Staates, wobei natürlich dasjenige, was wir als das Hauptziel jener ersten Tugend anerkennen mußten, die sittliche Vervollkommnung des Individuums selbst, völlig in den Hintergrund trat.

Zu diesen Unterschieden kommen aber noch andere, nicht minder große, die sich erst jetzt in ihrer vollen Bedeutung erkennen lassen, nachdem wir die einzelnen Tugenden wenigstens der Hauptsache nach behandelt haben. In mehreren Dialogen nämlich, wo Plato von der individuellen Tugend spricht, sucht er, worauf schon in der Einleitung hingedeutet wurde, die enge Zusammengehörigkeit der einzelnen Tugendteile nachzuweisen, dergestalt daß derjenige, dem man mit Recht nur einen dieser Teile zuschreiben könne, auch notwendig im Besitz aller übrigen sein müsse, d. h. daß die Tugend eine unzertrennbare Einheit sei. Dies scheint er z. B. schon an der Tapferkeit im Laches beweisen zu wollen, wenn Socrates seinen Gegner schließlich zu der Erklärung zwingt, daß die von

diesem definierte Tapferkeit eigentlich das Wissen von allem Guten und Bösen ist und daß somit dem, welcher im Besitz einer solchen Tapferkeit ist, auch Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit in gleichem Maße zugesprochen werden muß. Doch tritt hier allerdings Platos eigene Ansicht weniger klar zu Tage als an der Besonnenheit im Gorgias, wo er den Socrates erörtern läßt, daß der Besonnene gewiß seine Pflichten gegen Götter und Menschen erfüllen werde, also gerecht und fromm wäre und ebenso tapfer, kurz daß Besonnenheit ihren Besitzer zu einem nach allen Seiten hin vollständig guten und tugendhaften Menschen mache. Denn die einzelnen Tugenden sind nicht, wie Socrates im Protagoras auseinandersetzt, sogenannte Partitionsteile, die sich zu einander und der Gesamtheit der Tugend verhielten, wie etwa die Teile des Antlitzes: Auge, Nase, Mund u. s. w. zu einander, von denen jeder auch unbeeinflußt durch die anderen seine besondere Funktion verrichten kann, sondern vielmehr Divisionsteile wie die des Goldes, welche sich nicht nach ihrem Wesen und ihrer Substanz von einander unterscheiden, sondern die sowohl mit einander in der innigsten Wechselwirkung stehen, als auch in dem Ganzen selbst ihre gemeinschaftliche Grundlage finden, dergestalt daß jedem von ihnen dieses Ganze selbst als gemeinsames Prädikat beigelegt werden muß.

Die vollendete Tugend beruht somit auf der gleichmäßigen Entwickelung aller ihrer Teile und der engen Verbindung derselben zu einem organischen Ganzen. Wenn daher, was gewöhnlich geschieht, eine der Tugenden auf Kosten der übrigen allzu mächtig hervortritt, so daß die andern dagegen verkümmern und endlich wohl ganz schwinden, so ist damit jene Harmonie, welche allein die Tugend in ihrer Gesamtheit zustande brachte, gestört und die einzelne Tugend selbst, welche sich eine solche Herrschaft über die andern anmaßt, hört grade dadurch ihrerseits auf Tugend zu sein, weil sie eben nur so lange als solche gelten kann, wie die anderen ebenmäßig entwickelt ihr zur Seite stehen und sie in ihrem natürlichen Gleichgewicht erhalten. Grade an den schädlichen Wirkungen aber, welche ein übermäßiges Hervortreten der einzelnen sogenannten Tugend im Privatleben wie im Staatsdienste notwendig äußern muß, ist am klarsten zu sehen, daß sie nicht mehr als Tugend betrachtet werden darf. Es treten dann nämlich auf moralischem Gebiete krankhafte Erscheinungen mit entsprechenden schädlichen Wirkungen zu Tage, die in den Geisteskrankheiten ihre vollständigen Analogien finden. Denn auch diese beruhen lediglich darauf, daß von den Grundthätigkeiten des Bewußtseins Reflexion oder Gedächtnis, Vorstellung oder Anschauung übermäßig stark hervortritt und die andern in den Hintergrund drängt. So entsteht die Narrheit durch das Ueberwiegen der Reflexion, die zu ihrem eigenen Schaden der Fesseln des Gedächtnisses sich entledigt hat, der Blödsinn durch die Uebermacht des Gedächtnisses bei dem Mangel an Reflexion, die fixe Idee durch ein Mißverhältnis zwischen Vorstellung und Anschauung, der Wahnsinn durch das mächtige Vorherrschen der Anschauung, die ein besonnenes und verständiges Vorstellen nicht zur Geltung kommen läßt.

Behandeln wir nun aber einen einzelnen Wächter des Idealstaates als Individuum und untersuchen seine moralischen Fähigkeiten, so wird es uns nicht schwer werden zu entdecken, daß er grade an einer moralischen Krankheit leidet. Denn wir sehen bei ihm

ein schon von Natur übermäßig starkes Hervortreten des mutigen Elementes, zu dessen weiteren Entwickelung noch die Erziehung wesentlich beigetragen hat, dagegen von den beiden anderen Bestandteilen der Seele namentlich, worauf es bei der Abwägung seines moralischen Wertes hauptsächlich ankommt, von dem Vernünftigen nur geringe, kaum wahrnehmbare Spuren. Infolgedessen ist auch die Tapferkeit bei ihm besonders stark entwickelt, dagegen besitzt er von Besonnenheit nur einen Bruchteil, von Weisheit noch viel weniger. Jedenfalls sind die beiden letzten Tugenden, wenn sie sich gar bei ihm vorfinden, bei weitem nicht so bedeutend, daß sie mit der Tapferkeit gleichen Schritt halten könnten. Noch trauriger sieht es in dieser Beziehung mit einem Mitgliede der dritten Klasse aus. Dieses soll nur die Besonnenheit und sie nicht einmal vollständig besitzen, während Weisheit und Tapferkeit ihm fast ganz mangelt. Von einem Uebergange oder wohl gar einer Erhebung der individuellen Tapferkeit und Besonnenheit zu der politischen, wie sie sich bei einem Wächter oder Unterthanen des Idealstaates findet, kann somit gar nicht die Rede sein. Denn mit der individuellen Tapferkeit und Besonnenheit sind ja, wie wir eben erst gesehen haben, gleichmäßig entwickelt auch die übrigen Tugenden verbunden, und wenn sie auch gewaltsam nur auf politische Zwecke gerichtet würden, so müßte doch auch so jede einzelne den andern gegenüber ihr Recht behaupten, anderenfalls es unerklärlich bliebe, wie die Gesamttugend grade im Staatsdienste, wo, wie man denken sollte, sie erst recht Gelegenheit hätte ihre Kraft allseitig zu üben und zu stählen, eine so vollständige Umwandelung ihrer eigentlichen Natur erleiden könnte. Auch darüber kann nach dem bisher Entwickelten kaum noch ein Zweifel sein, welcher Art von Tapferkeit und Besonnenheit Plato selbst den Vorzug eingeräumt hat, ob derjenigen, die notwendig auch alle übrigen Tugenden in ihrem Gefolge hat oder der, die sich auch vereinzelt und aus ihrem natürlichen Zusammenhange gelöst bei den einzelnen Menschen vorfinden kann. Ja wir begreifen auf den ersten Blick gar nicht einmal, wie Plato, ohne mit sich selbst in einen offenbaren Widerspruch zu treten, eine solche über ihre Grenzen hinausstürmende Tapferkeit des Wächters oder die vereinsamte und tief unter ihr Niveau herabgesunkene Besonnenheit des Unterthanen seines Idealstaates überhaupt hat Tugend nennen können. Wie läßt sich dieses Rätsel lösen? Dies ist eine Frage, zu deren Beantwortung uns der bisherige Gang unserer Untersuchung notwendig von selbst auffordert.

So lange wir den Wächter oder den Unterthanen des platonischen Idealstaates als Individuum behandeln d. h. ihm gestatten mit freiem Willen und nach eigenem Ermessen seinen Neigungen gemäß zu handeln, was ihn bei der gestörten Harmonie der Grundbestandteile seiner Seele notwendig auf Irrwege führt, bleibt auch die moralische Krankheit, welche wir an ihm diagnostiziert haben, mit all ihren verderblichen Symptomen in ihrem vollen Blütestadium bestehen, und wir selbst kommen über unseren Zweifel an der Konsequenz der platonischen Anschauungen nicht hinaus. Aber haben wir denn, wenn wir die Sache näher untersuchen, überhaupt ein Recht dazu, ihn als Individuum zu betrachten? Wir thaten dies freilich kurz vorher, aber lediglich zu dem Zwecke, um die Unmöglichkeit des Ueberganges von der eigentlich individuellen Tugend zur politischen des Wächters oder des Unterthanen nachzuweisen, ein Beweis, der auf andere Weise schwer-

lich zu liefern war. In Wirklichkeit hat jedoch Plato — und zwar wohlüberlegt, wie wir jetzt nicht mehr zweifeln werden — alle Individualität seiner Staatsbürger, wenigstens derjenigen, um die es sich hier zunächst handelt, der Wächter und Unterthanen, vollständig aufgehoben. Dadurch ist freilich das Verhältnis ein wesentlich anderes geworden. Nunmehr sind diese nach platonischer Anschauung moralisch Kranken unter strenge Vormundschaft gestellt und zu willenlosen Werkzeugen geworden, die gezwungen sind, innerhalb der von den Gesetzen vorgezeichneten, durch die Erziehung fest und unübersteiglich aufgebauten Schranken ihre ganze Thätigkeit auf das wiederum von den Gesetzen gesteckte Ziel zu richten, und dieses Ziel ist einzig das Interesse des Staates selbst. Nur wenn sie sich nach dieser einen Seite hin äußert, ist die gestörte Seelen- und Tugendharmonie nicht nur ihrer verderblichen Konsequenzen enthoben, sondern sie schafft sogar in solcher Weise praktisch verwertet nicht unerheblichen Nutzen. Jenes Ziel, die Förderung des staatlichen Interesses kann aber nur dann erreicht werden, wenn möglichst viele in gemeinschaftlicher Thätigkeit ihm zustreben, und je einmütiger dies geschieht, um so sicherer und vollständiger wird es erreicht werden. Um diese unerläßliche zugleich und durchgängige Einmütigkeit herzustellen, hat Plato auch alles Privatinteresse gänzlich beseitigt, weil hier am ehesten die Neigungen des Menschen auseinandergehen und ihre Individualität mit den beim Wächter wenigstens und Unterthanen schädlichen Folgen zu ihrem Rechte gelangen und sich geltend machen würde.

Aber die Aufhebung der Individualität des Menschen allein, das strenge Richten seiner natürlichen Fähigkeit auf einen praktischen Nutzen würde dieselbe noch immer nicht zur wirklichen Tugend im platonischen Sinne machen, wenn nicht die anderen noch mangelnden Tugenden ergänzend hinzukämen. Daher die verschiedenen Stände, von denen jeder seinen Anlagen gemäß die ihm eigentümliche Tugend ausübt. Da sich aber die Tugenden als solche nur zu einer Einheit verbunden einem Ganzen innewohnend denken lassen, so dürfen wir auch nicht die einzelnen Staatsbürger als die eigentlichen Träger der Tugend auffaßen, sondern müssen den Staat in seiner Gesamtheit als Inhaber derselben betrachten. Denn die Staatsidee, welche Plato in einer von seinem Standpunkte aus allerdings erschöpfenden Weise in seinem Idealstaate zu realisiren versucht hat, ist bei ihm augenscheinlich aus der Ueberzeugung von der moralischen Unfähigkeit der meisten Menschen entstanden, die wiederum ihre physische erst zur notwendigen Folge hat. Die einzelnen Staatsbürger verhalten sich zu diesem Staate nur wie die Glieder zum Organismus. Denn wie man auch diesen eine Fähigkeit beilegt, die eigentlich dem Organismus in seiner Gesamtheit zukommt, wie man z. B. sagt: der Fuß ist schnell, das Auge sieht scharf, das Ohr hört gut, während dies doch nur willenlose Gliedmaßen sind, deren sich der Organismus als seiner Werkzeuge zur Ausübung besonderer Fähigkeiten bedient, so und nur in diesem Sinne kann man auch von der Tapferkeit des Wächters, von der Besonnenheit des Unterthanen in jenem Idealstaate sprechen. Freilich werden dem Organismus jene Fähigkeiten mangeln, wenn er der zur Ausübung derselben erforderlichen Werkzeuge beraubt ist, denn ohne Augen könnte er nicht sehen, ohne Ohren nicht hören, und so würde auch der platonische Staat im wesentlichen ohne Tapferkeit sein, wenn ihm der diese Tugend

ausübende Stand, die Wächter fehlten. Aber wie andererseits auch die Glieder nur in engster Verbindung mit dem Organismus die ihrer natürlichen Bestimmung entsprechende Thätigkeit verrichten können, getrennt von demselben unbrauchbar werden, wie das aus dem Körper gerissene Auge seine Sehkraft verliert, der abgehauene Fuß die früher an ihm gerühmte Schnelligkeit einbüßt, ja selbst verwesen und zu Grunde gehen muß, so kann auch nur so lange die Tapferkeit des Wächters und die Besonnenheit des Unterthanen als Tugend gelten, wie sie sie als Bürger ihres Staates und im Interesse dieses Staates gebrauchen, außerhalb desselben verlieren sie nicht nur ihre Bedeutung vollständig, sondern schlagen wohl gar in ihr grades Gegenteil um und werden zum Laster. So also an rein äußerliche Verhältnisse gebunden hat diese Tugend nur einen ganz relativen Wert und muß selbst ohnmächtig zusammenstürzen, sobald sich die künstlichen Fugen jenes idealen Staatsgebäudes lösen.

Aber, fragen wir endlich voll Befremdung, hat Plato jener echten, allein wahren, wohl könnte man mit Rücksicht auf ihren Ursprung sagen, göttlichen Tugend, als welche er selbst nach allem bisher Erörterten die individuelle unbedingt anerkennen mußte, einer Tugend, die nicht von äußeren Umständen abhängig in allen Lagen ihren ungetrübten Glanz bewahren, unter allen Verhältnissen ihre volle moralische Würde behaupten muß, hat er denn dieser Tugend gar keinen Platz in seinem Idealstaate gegönnt? Nicht nur einen Platz hat er ihr gegönnt, sondern ihr sogar grade diejenige Stelle zugewiesen, die ihr nach ihrem Werte allein gebührt. Denn als Lenkerin und Regiererin hat er sie, hoch über den Gesetzen thronend, an die Spitze seines Staates gestellt.

Zu Herrschern des Staates sind nämlich die Philosophen berufen und die diesen eigentümliche Tugend ist die Weisheit, die *σοφία*. Die Sophia aber haben wir schon als Grundlage der bisher besprochenen individuellen Tugenden kennen gelernt; sie richtete sich aber bei der einen auf diesen, bei der andern auf jenen Gegenstand, bei der Tapferkeit auf das Furchtbare und Nichtfurchtbare, bei der Besonnenheit auf die Unterscheidung von guten und bösen Begierden, bei der Frömmigkeit auf das Wesen der Gottheit. Wenn hier also die Sophia schlechthin zur Tugend gemacht ist, so muß sie sich auch auf die Erkenntnis alles Guten und Bösen unterschiedslos beziehen, mithin alle anderen Tugenden in sich vereinigen. Daher müssen auch die Herrscher mit der Weisheit zugleich die übrigen Tugenden besitzen, nur daß ihre Tapferkeit und Besonnenheit auf klarer Erkenntnis beruhend eine weit höhere noch ist d. h. sittlich reinere als die der Wächter und Unterthanen. Alle Bedingungen, die zur vollendeten individuellen Tugend notwendig waren, in sich vereinigend, steht die Weisheit der Herrscher auch an moralischem Werte jener durchaus gleich und unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß ihr in der Republik auch für ihre praktische Verwendung ein angemessener und fruchtbarer Wirkungskreis eröffnet ist.

Die Besitzer solcher Tugend aber durften und konnten auch nicht wie die übrigen moralisch unvollkommenen Staatsmitglieder zu willenlosen Werkzeugen herabgewürdigt werden, sondern ihre Freiheit und Individualität mußte ihnen allseitig bewahrt bleiben.

Daher stammt ihre bevorzugte Stellung über dem Staate und über den Gesetzen, zu der sie um so mehr berechtigt und befähigt sind, da sie selbst mit klarer Einsicht in das, was für den Staat gefährlich, was nützlich ist, die Gesetze gegeben, ja den ganzen Staat geschaffen haben. Sie würden auch im Besitze der vollendeten Tugend des Staates kaum bedürfen, sind aber verpflichtet, ihre Unterstützung diesem nicht zu entziehen, der ohne die ihnen allein eigentümliche Tugend, ohne die Weisheit nimmer gedeihen könnte. Und so erhält die individuelle Tugend zur politischen erhoben und auf die Unterstützung der hülfebedürftigen Menschheit verwendet erst ihre volle und eigentliche Bedeutung.

Dr. Fahland.

Schulnachrichten.

I. Verfügungen der vorgesetzten Behörden.

17. April 1882: Uebersendung des neuen Lehrplans für die höheren Lehranstalten.
10. Mai 188: Bestätigung der Wahl des Prorektors Dr. Günther zum Verwalter der Lehrer-Bibliothek.
19. Juli 1882: Mitteilung der Ordnung der Entlassungs-Prüfungen.
7. August 1882: Genehmigung der Einführung der deutschen Geschichte von David Müller für Unter-Tertia.
10. October 1882: Uebersendung von zwei Exemplaren der letzten Pommerschen Direktorenkonferenz für das Archiv und die Lehrer-Bibliothek des Gymnasiums.
2. November 1882: Genehmigung der Verteilung der Lehrstunden für das Winter-Semester 1882/83.
25. November 1882: Festsetzung der Ferien für das Jahr 1883. 1) Osterferien: Mittwoch den 21. März bis Donnerstag den 5. April früh. 2) Pfingstferien: Sonnabend den 12. Mai bis Donnerstag den 17. Mai früh. 3) Sommerferien: Mittwoch den 4. Juli bis Donnerstag den 2. August früh. 4) Michaelisferien: Mittwoch den 26. September bis Donnerstag den 11. October früh. 5) Weihnachtsferien: Donnerstag den 20. December bis 4. Januar früh.

II. Lehrmittel.

Die Bibliotkek, sowie die physikalischen Apparate sind aus Schulmitteln durch eine Reihe von Ankäufen vermehrt worden. Außerdem wurden vom Königlichen Provinzial-Schulkollegium zu Stettin zwei Exemplare der letzten Pommerschen Direktorenkonferenz übersandt.

Von den Universitäten Berlin, Breslau und Marburg empfing die Bibliothek mehrere Festschriften.

Für die naturhistorische Sammlung verehrte der Anstalt Herr Dr. Stelter einen Menschenschädel, Herr Geometer Marseille einen sehr schönen ausgestopften Bussard. Im Namen der Anstalt spreche ich hierfür meinen ehrerbietigsten Dank aus.

III. Lehrverfassung.

Die Lehrverfassung hat im wesentlichen keine Veränderung erlitten. In den Ordinariaten ist nur in der Beziehung eine Veränderung eingetreten, daß nach dem Abgange des Kollegen Marseille das von Quarta dem Kollegen Richter übertragen ist.

Gelesen sind im verflossenen Schuljahre:

1) Im Lateinischen:

in Prima: Cicero Tusculanen, Tacitus Historien, Horaz Satiren B. 1 u. 2, Epist. B. 1 mit Auswahl, Horaz Oden B. 4 und einige Epoden. Privatim: Livius B. 24, Cicero de natura deorum B. 1;

in Ober-Secunda: Cicero pro Roscio Amerino, de imperio Cn. Pompeii, Livius B. 21 u. s. w., Vergil B. 6 zu Ende und die folgenden Bücher mit Auswahl;

in Unter-Secunda: Cicero pro Ligario und pro Deiotaro, Livius B. 2, Vergil B. 2 und 4;

in Ober-Tertia: Caesar de bello civili und Ovids Metamorphosen mit Auswahl;

in Unter-Tertia: Caesar de bello Gallico B. 5—7 und Siebelis Auswahl aus Ovid;

in Quarta: Biographien des Nepos und des Tirocinium von Siebelis.

2) Im Griechischen:

in Prima: Demosthenes olynthische und philippische Reden, Sophokles Elektra, Thukydides B. 6 u. 7, Sophokles Antigone und Homer Ilias B. 1—6;

in Ober-Secunda: Xenophons Memorabilien mit Auswahl, Herodot die letzten Bücher, Homer Odyssee von B. 12 an;

in Unter-Secunda: Arrians Anabasis B. 1—3 mit Auswahl, Homer Odyssee B. 5 und 6 und aus 9 und 11;

in Ober- und Unter-Tertia: Xenophons Anabasis.

3) Im Hebräischen: Ausgewählte Psalmen und historische und prophetische Abschnitte.

4) Im Französischen:

in Prima: Racine Athalie, Molière l'Avare, zur Ausfüllung: Demogeot, Histoire de la litt. fr. au moyen âge (nach der Goebelschen Sammlung);

in Ober-Secunda: Fortsetzung der Lectüre von Montesquieu Considérations;

in Unter-Secunda: Souvestre Au coin du feu;

in Ober-Tertia: Fortsetzung von Rollin Histoire d'Alexandre le Grand;

in Unter-Tertia: Charles XII.

5) Im Englischen ist in Prima Dickens Sketches, Shakespeare, Othello und Hamlet gelesen.

Für die nächsten zwei Jahre ist der angefügte Lehrplan maßgebend. Ich teile denselben mit, um mehrfach ausgesprochenen Wünschen auswärtiger Eltern, die ihre Söhne unserer Anstalt übergeben wollen, nachzukommen.

IV. Abiturienten.

Unter dem Vorsitz des Herrn Geheimen Regierungs- und Provinzial-Schulrates Dr. Wehrmann fanden am 11. September 1882 und 8. März 1883 zwei Maturitäts-Prüfungen statt, bei welchen folgende Schüler das Zeugnis der Reife erwarben:

1. Richard Resin, Sohn des Postverwalters Herrn Resin in Hammer, Kreis Cammin. Er studiert Jura.
2. Friedrich Schultze, Sohn des zu Schönhagen bei Naugard verstorbenen Domänenrates Herrn Schultze. Er ist in die Königl. Armee auf Avancement eingetreten.
3. Arthur Ebert, Sohn des zu Belgard verstorbenen Kaufmanns Herrn Ebert. Er studiert Mathematik.
4. Otto Schacht, Sohn des Försters Herrn Schacht zu Külz bei Naugard. Er studiert Jura.
5. Georg Schmidt, Sohn des Gymnasiallehrers Herrn Dr. Schmidt zu Greifenberg i. Pomm. Er studiert Theologie.
6. Carl Tancke, Sohn des Uhrmachers Herrn Tancke zu Greifenberg i. Pomm. Er studiert Theologie.

---

7. Georg Streuber, Sohn des Landgerichtsrates Herrn Streuber zu Cöslin. Er will Jura studieren.
8. Gerhard Stephani, Sohn des Pastors Herrn Stephani zu Döringshagen bei Naugard. Er will Theologie studieren.
9. Erich Bock, Sohn des zu Greifenberg i. Pomm. verstorbenen Bürgermeisters Herrn Bock. Er will Theologie studieren.
10. Gustav v. Szczepanski, Sohn des zu Naugard verstorbenen Hauptmanns Herrn v. Szczepanski. Er will Theologie studieren.

Unter diesen wurden Otto Schacht, Georg Schmidt, Gerhard Stephani und Erich Bock von der mündlichen Prüfung dispensiert.

Aufgaben für die schriftliche Abiturienten-Prüfung.

Michaelis 1882:

1. Deutsch: Welches sind die Ursachen des Aufschwungs unserer Literatur im zwölften Jahrhundert n. Chr.?
2. Lateinisch: Quanta sit rerum humanarum inconstantia et fragilitas, insignibus aliquot exemplis ex historia petitis illustratur.
3. Mathematik: a) Ein Dreieck zu zeichnen aus $a + b + c$, h_c, γ.
   b) In einen Kreis vom Radius r sei ein gleichseitiges Dreieck beschrieben. Wird der Kreis um den auf einer Seite senkrechten Durchmesser gedreht, so beschreibt das Dreieck einen Kegel. Wie groß sind Inhalt und Oberfläche desselben?

c) $2\left(\frac{5}{2}\right)^{2x} - 15\left(\frac{5}{2}\right)^{x} = 25.$

d) Von einem Dreieck ist gegeben: $a = 328$, $b = 169$, $\gamma = 45^0\ 14'\ 23''$. Man berechne c und F.

Ostern 1883:

1. Deutsch: Hat Rudolf von Habsburg recht daran gethan, daß er die Römerzüge unterließ?
2. Lateinisch: Themistocles et Pausanias inter se comparantur.
3. Mathematik: a) Ein Dreieck zu zeichnen aus t_a t_b. t_c.

b) Um einen geraden Kegel, dessen Höhe gleich dem Radius seiner Grundfläche ist, sei über der Grundfläche des Kegels als größtem Kreise eine Halbkugel beschrieben. Man verwandle das von der Halbkugel nach Abzug des Kegels übrig bleibende Stück a) in einen geraden Cylinder, b) in eine gerade regelmäßige dreiseitige Pyramide von gleicher Höhe und berechne den Radius der Grundfläche des Cylinders und die Grundkante der Pyramide.

c) $2x^2 - 3xy = 9(x - 2y),$
$x^2 - 3y^2 = 6(x - 2y).$

d) Von einem Punkte aus bewegen sich zwei Atome in geraden Linien und legen in jeder Sekunde beziehungsweise 69 m und 73 m zurück; ihre Richtungen bilden mit einander einen Winkel von $41^0\ 6'\ 43{,}5''$. Wie groß ist der Abstand der Atome von einander nach 4 Sekunden?

V. Chronik des Gymnasiums.

Das Schuljahr wurde am 13. April mit einer kurzen Feier in der Aula in Gegenwart sämtlicher Lehrer und Schüler der Anstalt durch eine Ansprache des Direktors und Vorlesung der Schulgesetze eröffnet. Zugleich wurde der Kandidat des höheren Schulamtes Herr Kohrherr, welcher für die wissenschaftliche Hülfslehrerstelle in Stelle des ausgeschiedenen Kollegen Bröcker berufen war, eingeführt.

Herr W. Kohrherr, geb. den 10. September 1853 zu Pölitz, evangelischer Konfession, besuchte das Gymnasium zu Stargard i. Pomm. und wurde dort Ostern 1873 mit dem Maturitäts-Zeugnis entlassen. Er studierte in Greifswald alte Sprachen, Geschichte und Geographie und übernahm Michaelis 1878 eine Lehrerstelle an der höheren Knabenschule in Gollnow. Im März 1881 bestand er das Staatsexamen und trat Michaelis 1881 in das Lehrer-Kollegium des König-Wilhelms-Gymnasiums zu Stettin als Probandus und Hülfslehrer ein. Ostern 1882 wurde er hierher berufen.

Mitte Juni unternahmen der Direktor und die Kollegen Dr. Günther, Dr. Frerichs, Todt und Fischer mit den Schülern der vier oberen Klassen eine Turnfahrt nach

der Insel Bornholm, während die Ordinarien der übrigen Klassen später mit ihren Schülern kleinere Excursionen nach dem Strande und näher gelegenen Punkten machten.

Der Tag von Sedan wurde in gewohnter Weise durch einen Ausflug des ganzen Gymnasiums nach Lebbin, den der Kollege Todt wie gewöhnlich leitete, gefeiert. Der Direktor hielt hier eine sich auf die Festfeier bezügliche Ansprache.

Am 28. März fand die feierliche Entlassung der Abiturienten durch den Direktor statt. Es traten dabei mit selbst gearbeiteten lateinischen und deutschen Reden der Abiturient Schmidt und die Ober-Primaner Streuber und Stephani auf.

Zu Michaelis erlitt die Anstalt einen schmerzlichen Verlust durch den Abgang unseres mehrjährigen Kollegen Marseille, eines früheren Schülers unserer Anstalt, der in Pyritz in eine höhere Stelle gewählt war. Wie er sich durch seine gewissenhafte Hingabe an sein Amt, sein Lehrgeschick und seinen kollegialischen Sinn die Anerkennung und Achtung seiner Kollegen, insbesondere auch des Direktors, in hohem Grade erworben hatte, so hatte er es auch verstanden, sich die Herzen der Jugend zu gewinnen. Lehrer und Schüler sahen ihn deshalb ungern scheiden, und ihre herzlichsten Wünsche sind ihm in das neue Amt nachgefolgt. In seine Stelle hier rückte der bisherige Hülfslehrer Herr Fischer, und an dessen Stelle trat Herr Heling aus Stolp i. Pomm. ein.

Herr Jonathan Heling, geb. am 18. Mai 1853 zu Neu-Wurow, Kreis Neustettin, erhielt seine wissenschaftliche Vorbildung auf dem Gymnasium zu Landsberg a. d. W., welches er Michaelis 1875 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Nachdem er in Halle und Berlin Geschichte und Philologie studiert hatte, bestand er zu Halle am 25. und 26. Februar 1881 das Examen pro fac. doc. Hierauf wurde er Ostern 1881 dem Progymnasium zu Geestemünde zur Ableistung seines Probejahres überwiesen. Ostern 1882 erhielt er als wissenschaftlicher Hülfslehrer Beschäftigung an dem Gymnasium zu Stolp, die er Michaelis 1882 aufgab, um in gleicher Eigenschaft an das hiesige Gymnasium zu gehen.

Am 15. October feierte das Gymnasium den Geburtstag Sr. Hochseligen Majestät und den eigenen Stiftungstag. Die Festrede „über die Verdienste Friedrich Wilhelms IV.“ hielt der Kollege Dr. Günther. An diese Stiftungsfeier schloß sich die Verteilung der Prämien aus dem Hahn'schen Legate, welche der Direktor in einer Ansprache vollzog.

Es erhielten Prämien:

1) der Ober-Primaner Gerhard Stephani,
2) der Ober-Secundaner Hugo Willrich,
3) der Unter-Secundaner Fritz Scheltz,
4) der Ober-Tertianer Gustav Knaak,
5) der Unter-Tertianer Paul Redlin.

VI. Frequenz der Schule.

Sommer 1882:

Prima	29	Schüler.
Secunda I	22	„
Secunda II	34	„
Tertia I	34	„
Tertia II	37	„
Quarta	35	„
Quinta	26	„
Sexta	28	„
	245	Schüler.
Vorschule	21	„
Zusammen	266	Schüler.

Winter 1882/83:

Prima	32	Schüler.
Secunda I	25	„
Secunda II	28	„
Tertia I	34	„
Tertia II	26	„
Quarta	36	„
Quinta	27	„
Sexta	30	„
	238	Schüler.
Vorschule	28	„
Zusammen	266	Schüler.

VII. Oeffentliche Prüfung.

Montag, den 19. März, von 8—12 Uhr vormittags und 2—4 Uhr nachmittags.

Prima:	Deutsch der Direktor,
	Griechisch Herr Dr. Günther.
Secunda I:	Vergil Herr Dr. Schmidt,
	Geschichte Herr Heling.
Secunda II:	Mathematik Herr Dr. Frerichs,
	Griechisch Herr Fischer.
Tertia I:	Lateinisch Herr Dr. Domke,
	Griechisch Herr Kohrherr.
Tertia II:	Naturgeschichte Herr Dr. Fahland,
	Mathematik Herr Dr. Frerichs.
Quarta:	Latein Herr Richter,
	Französisch Herr Dr. Domke.
Quinta:	Latein Herr Fischer,
	Geographie Herr Dr. Schmidt.
Sexta:	Latein Herr Todt.
Vorschule:	Deutsch, Geographie } Herr Beister.

Zwischen den einzelnen Lektionen werden deklamieren:

Aus Secunda I: Ulrich v. Blankenburg: Scene aus Wallensteins Tod von Schiller.
Aus Secunda II: Kurt Haken: Das Glück von Edenhall von Schiller;
Hans Weisse: Die Kraniche des Ibykus von Schiller.

Aus Tertia I:	Carl Todt: Des Sängers Fluch von Uhland;
	Gerhard Friedemann: Der Ring des Polykrates von Schiller.
Aus Tertia II:	Claus v. Sichart: Klein Roland von Uhland;
	Richard Jahn: Der blinde König von Uhland.
Aus Quarta:	Willi Starck: Die Auswanderer von Freiligrath;
	Emil Voss: Harras, der kühne Springer von Körner;
	Carl Kletzin: Vevros und sein Pferd von F. Schmidt-Phiseldeck.
Aus Quinta:	Felix Domke: Trompeter von Vionville von Freiligrath;
	Fritz Reichelt: Das Vogelnest von Lenau.
Aus Sexta:	Siegfried Wentzel: Wickher von Wolfgang Müller;
	Fritz Willrich: Der kleine Töffel von Lichtwer;
	Gustav Barkow: Der alte Ziethen von Sallet.
Aus der Vorschule:	Gerhard Meyer: Die zwei Hunde von Pfeffel;
	Traugott Friedemann: Jung Siegfried von Uhland;
	Emil Hasse: Der Feldmarschall von Arndt.

Mit der Vorfeier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers am 17. d. Mts. vormittags 10 Uhr findet zugleich die Entlassung der Abiturienten statt.

Am Mittwoch, den 21. März wird das Schuljahr mit der Verteilung der Censuren geschlossen.

Das neue Schuljahr beginnt am 5. April morgens 8 Uhr.

Zur Aufnahme neuer Schüler bin ich am Dienstag den 3. und Mittwoch den 4. April, morgens von 10 Uhr ab, in meinem Amtszimmer im Gymnasialgebäude bereit.

Prof. Dr. Riemann,
Direktor.

Verteilung der Lectionen im Winter 1882|83.

Namen der Lehrer	Ord.	I.	II A.	II B.	III A.	III B.	IV.	V.	VI.	Im ganzen
Prof. Dr. Riemann Direktor.	I.	Horaz 2 Deutsch 2 Philos. 1 Geschichte 3	Latein 8							16
Dr. Günther Prorektor 1. Oberlehrer.	II A.	Griechisch 6	Griechisch 6	Latein 8						20
Dr. Frerichs Konrektor 2. Oberlehrer.	II B	Mathemat. 4 Physik 2	Mathemat. 4 Physik 1	Mathemat. 4 Physik 1	Mathemat. 3	Mathemat. 3				22
Dr. Fahland Subrektor 3. Oberlehrer.	III B.	Latein 6				Religion 2 Latein 10 Naturbesch. 2	Naturbesch. 2			22
Dr. Domke 1. ord. Lehrer.	III A.	Französ. 2 Englisch 2	Französ. 2		Latein 8 Französ. 3		Französ. 5			22
Dr. Schmidt 2. ord. Lehrer.			Vergil 2 Englisch 2 (II A u. II B)				Gesch. } 4 Geograph. } Deutsch 2	Französ. 4 Geographie 3	Deutsch 3 Geogr. 3	23
Richter 3. ord. Lehrer.	IV.	Religion 2 Hebräisch 2	Religion 2 Hebräisch 2 (II A u. II B)	Religion 2 Deutsch 2	Religion 2		Latein 9			23
Fischer 4. ord. Lehrer.	V.			Vergil 2 Griechisch 6 Französ. 2			Religion 2	Latein 9 Deutsch 2		23
Todt Gymnasiallehrer.	VI.	Chorgesang 3 (I bis III B)					Mathemat. 4 Zeichnen 2 Singen 1 (IV bis VI)	Schreiben 3 Zeichnen 2 (V u. VI)	Latein 9	24
Kohrherr Kollaborator.				Geschichte 3	Ovid 2 Griechisch 6 Deutsch 2 Geschichte 3	Französ. 2		Religion 2 Rechnen 4		24
Heling Kollaborator.			Deutsch 2 Geschichte 3			Griechisch 6 Deutsch 2 Geschichte 3			Religion 3 Rechnen 4	23
Beister Lehrer der Vorschule.								Naturbesch. 2	Naturbesch. 2	